

## ÉTICA DO DISCURSO, DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA: CIDADANIA UNIVERSAL CONTRA O MERCADO TOTAL

Jorge Atilio Silva Iulianelli  
IFCS/UF RJ

**Resumo:** A passagem do século põe mais uma vez em questão as crenças que sustentam a ação social e política, bem como a sustentação do Estado nacional num mundo em processo de mundialização, a saber, fica *sub judice* a crença nos direitos humanos. Uma das propostas da ética do discurso desemboca numa afirmação de teoria política que propõe a idealização do direito como mediadora dos conflitos sociais, tornando os direitos humanos uma empreitada discursiva da sociedade, mediada pela solidariedade. Tendo em vista essa perspectiva, pretendemos: i) identificar o alcance, em termos de motivação da ação, oferecido por meio deste olhar, notando como ele não está distante de uma consideração acurada das situações sociais específicas (empobrecidos, gênero, etnias, pessoas especiais; ii) corroborar a tese da necessidade dos direitos humanos para a defesa e promoção de uma cidadania de valor universal, capaz de fazer valer a democracia (em sua versão radical) como modelo de governo para cada situação particular; iii) lançar luz para a complementaridade de uma perspectiva de ética comunitária (libertadora) e da ética do discurso no que tange a legitimar a luta pela garantia e promoção de direitos, especialmente a partir dos empobrecidos do mundo.

**Palavras-chave:** Direitos humanos, Ética do discurso, Democracia, Cidadania.

**Abstract:** We are challenged now to question believes that have sustained the notion of State Nation in a world in a globalization process, namely, the human rights believes are *sub judice*. One of the Ethics of Discourse proposals affirms as political theory the idealization

of right as social conflicts mediator. Our purposes here are: i) identify the goals of this point of view as social and political action motivation, taking of the specificities that is included in this point of view (poorest people, gender, ethnic, special people); ii) confirms the thesis of universal citizenship as fight for human rights, making able (radical) democracy as a model of government for any country in the world; iii) illuminate the complementary between ethics of discourse and communitarian (liberation) ethics specially to legitimate fight for rights.

Key words: **Human Rights, Ethics of Discourse, Democracy, Citizenship.**

## 1

Nossa análise da perspectiva desenvolvida por Jürgen Habermas ocorre num momento muito oportuno. Iniciando com as reflexões de *Teoria do agir comunicativo*<sup>1</sup>, chamo a atenção para a discussão sobre as relações entre Estado e Economia no capitalismo tardio (Habermas, 1987, 343-356). No capitalismo tardio a Economia e o Estado são dois subsistemas complementares que sofrem mútua influência. Uma crise econômica, se consideramos as relações como anteriormente citadas, implica numa crise política. Nesse modelo se garante o soberano direito do investimento financeiro privado. A economia passa a ser controlada pelo *medium* poder. Isso cria um dilema estrutural: a intervenção do Estado (pelo uso do *medium* poder, administração) implica num condicionamento do Estado pelos mecanismos econômicos regidos pelo *medium* dinheiro. Como consequência, crises econômico-financeiras são deslocadas para o aparelho administrativo.

Tendo em vista esse pano de fundo, ele argumenta que nas democracias de massa há uma necessidade especial de legitimação da ordem política. Essa legitimação é oferecida pelos procedimentos democráticos de formação da vontade, dado a existência de membros altamente individualizados nas sociedades.

---

<sup>1</sup> Não nos interessa, para nosso fim, uma caracterização da teoria do agir comunicativo, nem uma discussão pormenorizada das teses desenvolvidas por Habermas na obra citada. As discussões filosóficas e sociológicas desenvolvidas nesse trabalho suplantam, sobremodo, nossos interesses limitados. Apenas para indicar a relação das reflexões desenvolvidas nessa obra com nossos interesses mencionamos alguns pontos de referência. Primeiramente, a preocupação de Habermas é desenvolver uma teoria da modernidade que afirma ser o desenvolvimento social um processo comunicativo. O uso da comunicação implicou no desenvolvimento de *media* (meios) de comunicação, entre os quais a ação comunicativa e a ação estratégica. Esses meios de comunicação são racionais, e são, ainda, a própria razão, em sua multiplicidade de manifestações, como razão comunicativa e razão estratégica (funcionalista, ou ainda, instrumental). Nas sociedades complexas há um processo de reificação, no qual os meios sistêmicos próprios para atividades com vistas a um fim invadem os espaços cotidianos de relações que deveriam ser regidas por meio da razão comunicativa. A esse processo Habermas chama de colonização do mundo da vida – patologias identificadas por Weber como *perda da liberdade e perda de sentido* (da existência). Há bastante bibliografia sobre a teoria do agir comunicativo. Sobre a utopia na obra de Habermas, especialmente relacionada à *teoria do agir comunicativo*, ver JULIANELLI, 1998.

“Os processos de legitimação são regulados – em base à liberdade de organização e crença, que competem entre si – de modo livre, secreto e por meio de eleições gerais” (Habermas, 1987, 344-345).

Todavia, entre Capitalismo e Democracia há uma tensão permanente e indissolúvel, porque há dois princípios de socialização em disputa. O sentido normativo da democracia se dá na medida em que ela consiste na exigência de domínios de ação dependentes da integração social. Por outro lado, a economia capitalista exige a inexistência de restrições ao seu crescimento. Claus Offe expressou assim esse paradoxo:

As sociedades capitalistas se distinguem das outras não pelo problema de sua reprodução, que é a reconciliação da integração social e sistêmica, mas devido a tentar conciliar com o problema básico de todas as sociedades um modo que, simultaneamente, requer duas soluções logicamente excludentes: a diferenciação ou privatização da produção e a politização ou socialização (no sentido marxista) da produção. As duas estratégias impedem e paralisam mutuamente. Como um resultado dessa situação, o sistema é constantemente confrontado com o dilema de ter que se abstrair das regras normativas de ação e do sentido das relações intersubjetivas sem ser capaz de desconsiderá-los. A neutralização política das esferas do trabalho, produção, e distribuição é simultaneamente confirmada e repudiada. (Offe, *Ungovernability*, p. 85, apud Habermas, 1987, 345).

O dilema da democracia de massa nas sociedades do capitalismo tardio é querer tratar o Mercado como esfera despolitizada e, ao mesmo tempo, politizar as relações de Mercado e os seus influxos na vida política regulada por uma ordem legal. Sobretudo, esses dois imperativos, da administrabilidade e da monetarização, estão em desacordo com a necessidade de auto-referência da autonomia do mundo da vida diante do sistema administrativo.

A formação de uma vontade política é a expressão da vontade de eleitores, partidos e associações. A opinião pública está dirigida à formação de um consenso social; como o primeiro e último passo de uma engenharia da legitimação, ela fundamenta a legitimação e é a produção de uma lealdade de massa<sup>2</sup>. Isso não pode ser confundido apenas com o papel eleitoral do cidadão, que, via de regra, se dá para o recrutamento de lideranças; precisa ser visto como o espaço aberto à participação política do cidadão.

A partir de então a análise de Habermas se dirige às conquistas do Estado de Bem Estar Social, como aquele que foi capaz de pacificar os conflitos de classe. Entretanto, esse modelo de Estado não está orientado apenas à solução desse tipo de conflitos, podendo ter ampliado seu horizonte de preocupações (a partir de questões ecológicas, por exemplo). Além disso, esse modelo de Estado tem

---

<sup>2</sup> Habermas observa que se procurou opor a visão normativa da formação da vontade e legitimação política à visão empírica (participação dos eleitores, partidos e organizações na disputa de poder). Essa oposição é equivocada. O meio pelo qual a formação da vontade toma forma é a disputa, e as normas e valores orientam a disputa.

que prover à regulação da riqueza socialmente produzida. Isso o coloca num dilema entre os mecanismos dos meios poder e dinheiro e aqueles domínios formalmente organizados de ação – que são coordenado pelo meio solidariedade.

Para os nossos fins, mais uma reflexão inicial ainda é necessária. No capitalismo tardio, sob a organização do Estado de Bem Estar Social, o conflito acima tende a uma neutralização do papel geral do cidadão. O direito de cidadania, pelo efeito colateral dos processos de monetarização do sistema administrativo, é levado a uma mudança. Os indivíduos perdem o papel de cidadão, pela ação das burocracias estatais, e assumem o papel de clientes – correlato aquele, estabelecido pelo Mercado, de consumidor. Nesse sentido, é do solo do mundo da vida (no qual os meios do poder e dos dinheiro não estão arraigados) que brota a resistência a esse processo de colonização.

Nesse ponto, podemos passar a um outro passo. Como essa resistência acontece? Na reflexão seguinte, na qual Habermas trata das *tarefas de uma teoria crítica*, ele aborda o tema dos *potenciais de protesto* (Habermas, 1987, 391-396). A teoria da ação comunicativa concebe o mundo da vida como uma esfera na qual processos de reificação não aparecem como meros reflexos, mas no qual os potenciais ambivalentes da cultura de massa e dos meios de comunicação de massa mostram as esferas privada e pública à luz de um mundo da vida racionalizado, no qual os imperativos sistêmicos aparecem de modo independente.

Nas sociedades do Estado de Bem Estar Social, ainda que os conflitos de classe tenham sido pacificados, os potenciais de protesto não esmoreceram. Apenas emergem de outros conflitos. Principalmente, conflitos que emergem dos domínios da reprodução cultural, integração social e socialização. Muitos são protestos extra-parlamentares. São problemas que tem que ver menos com questões de distribuição de riqueza e mais com a “gramática de formas de vida”. Os novos problemas são carregados de questões referentes à “qualidade de vida, igualdade de direitos, auto-realização individual, participação e direitos humanos” (Habermas, 1987, 392). Isso não significa a desapareção dos problemas referentes à distribuição; os dois são constantes da atual agenda política.

No espectro desses movimentos de protesto se diferenciam grupos emancipatórios (movimento feminista) e grupos de resistência (movimento ecológico). Eles não têm por parâmetro a questão da distribuição da riqueza, mas o modelo de crescimento que as sociedades elegeram. São protestos que se erguem na relação entre sistema e mundo da vida. São movimentos que não são regidos pelos meios do poder e do dinheiro, e que se contrapõem aos subsistemas do poder e da economia. Eles são regidos pelo meio da solidariedade, que regula as formas de interação social.

Para pensarmos as instituições democráticas, há dois elementos muito importantes nessas reflexões de Habermas. O primeiro diz respeito ao acento sobre o papel do Estado. O Estado é regulador do Mercado e está aberto a sofrer con-

tenções advindas do potencial de protestos da sociedade. Essa função do Estado é própria da democracia de massa<sup>3</sup>. O Estado, na democracia de massa, se estabelece em relação à cidadania, e vice-versa. A cidadania se afirma como portadora de direitos que o Estado assegura. O Estado é uma instância de garantia dos direitos humanos. Por outro lado, como o Estado é influenciado pelo Mercado, o papel de cidadão é dissolvido no de cliente dos serviços prestados pelo Estado (saúde, previdência, educação).

Além disso, para que a democracia de massa possa se estabelecer enfrentando o paradoxo fundamental (cidadania X Mercado), atualmente mais que a disputa devida ao tema da distribuição de riqueza, emergem questões de um fundo cultural que têm que ver com a capacidade de interferência social no modelo de crescimento. Nesse processo cumpre papel fundamental as estruturas do mundo da vida. Delas emergem os potenciais de protesto. Tais são os movimentos sociais que tem uma pauta de lutas significativas para garantir maior participação social no processo de deliberação política.

Há ainda duas outras questões muito importantes para o nosso tema desenvolvidas por Habermas em *Direito e Democracia – entre facticidade e validade*. A primeira diz respeito ao princípio D (princípio democrático), e a segunda refere-se a análise sobre a poliarquia. Antes, porém, cabe uma palavra sobre as modificações em relação à perspectiva anterior. Essas modificações dizem respeito a duas questões. A primeira é o abandono da perspectiva do mundo da vida. Habermas procura, mais que analisar os potenciais de protesto a partir das estruturas do mundo da vida, ampliar a reflexão sobre as estruturas do sistema poder que, idealizadas, podem ser compreendidas na perspectiva do discurso. A outra, e não menos importante modificação, é observar um novo papel para os movimentos sociais.

A discussão sobre o princípio democrático se dá no interior das reflexões sobre o sistema de direitos. O início dessa discussão se encontra na valorização equilibrada, que um sistema de direitos deve ter, da autonomia privada e pública<sup>4</sup>. No direito moderno se dá um entrosamento entre as liberdades individuais, que habilitam o indivíduo a escolher agir corretamente, e o poder, externo, coercitivo da lei positiva. Essa liberdade do indivíduo, uma liberdade comunicativa que se estabelece em relação mútua numa atividade dirigida à intercompreensão, depende do reconhecimento intersubjetivo.

Essa liberdade comunicativa possui uma força racionalmente motivante. Se essa liberdade fosse meramente uma *liberdade subjetiva*, para ela a aceitação do outro não possuiria nenhuma relevância. Na perspectiva da liberdade subjetiva, a autonomia de um sujeito de direitos pode isolar-se como liberdade negativa

---

<sup>3</sup> Habermas também chama a atenção para o avanço do processo de *juridificação*, e o papel que o Estado cumpre na afirmação das liberdades.

<sup>4</sup> Como não desenvolveremos todos os argumentos de Habermas, simplesmente supomos por hipótese que há uma ligação interna entre soberania popular e direitos humanos, e por isso o direito está ocupado pelos direitos subjetivos na ordem jurídica moderna.

“que consiste em poder retirar-se da esfera pública das obrigações ilocucionárias recíprocas” (Habermas, 1997.1, 138). Isso faz com que a autonomia privada se torne desprovida da necessidade de justificação pública. Fica assim fundada uma esfera privada livre das cargas da liberdade comunicativa.

Numa perspectiva kantiana o direito deve se submeter à ética. O código de direito, na perspectiva de Kant, estabelece direitos subjetivos que imunizam os indivíduos dos conteúdos da liberdade comunicativa. O código de direito não exige apenas os direitos subjetivos, as liberdades subjetivas, mas que sejam *iguais para todos*. Na formulação kantiana do princípio de direito, é a *lei universal* que é o pano de fundo, vale dizer, o *imperativo categórico*: a forma legítima da lei universal, da qual as liberdades de ação partilham, realizando um teste de universalização efetivo. Assim, em Kant, a subordinação do direito à ética implica numa impossibilidade de autonomia do direito.

Nesse passo, Habermas introduz a idéia de autolegislação. A autolegislação necessita de um cidadão capaz de estabelecer as leis às quais ele se submete. As concepções kantianas de autonomia ética e de liberdade subjetiva impedem isso. E não é suficiente para a idéia de autolegislação a concepção do direito às liberdades de ação subjetiva iguais para todos. Enquanto pessoas morais, podemos nos convencer da validade dos direitos humanos, por exemplo, mas, enquanto legisladores morais, não nos encontraríamos como destinatários desses direitos.

Apenas uma perspectiva *politicamente autônoma* do direito permite aos autores-destinatários das leis compreenderem corretamente a ordem jurídica. A fim de estabelecer a autolegislação como algo comunicativo, e mutuamente vinculante (vincula os cidadãos como promotores e submissos à lei), Habermas introduz um princípio do discurso indiferente à moral e ao direito. Isso torna a autonomia algo mais universal e mais neutro. Uma vez institucionalizado esse princípio do discurso, tendo uma forma jurídica, ele deve transformar-se em *princípio democrático*. “A idéia decisiva é que o princípio democrático se deve à imbricação do princípio do discurso e da forma jurídica. Compreendo esta imbricação como uma *gênese lógica dos direitos* que podemos construir passo a passo” (Habermas, 1997.1, 139).

Esses passos vão da institucionalização do direito à institucionalização das formas jurídicas das condições necessárias ao exercício da autonomia política por meio do discurso. O código de direitos, a legitimidade das leis e o princípio democrático são cooriginários. É, então, possível o passo que define as categorias jurídicas que fixam as pessoas jurídicas:

1. Os direitos fundamentais que resultam do desenvolvimento, politicamente autônomo, do *direito estendido ao maior número possível de liberdades subjetivas de ação iguais* para todos.
2. Os direitos fundamentais resultam do desenvolvimento, politicamente autônomo, do *status de membro* numa associação voluntária de sócios jurídicos.
3. Os direitos fundamentais resultam de modo imediato da exigibilidade dos direi-

tos e do desenvolvimento, politicamente autônomo, da proteção jurídica individual.

4. Os direitos fundamentais de participar, com iguais oportunidades, no processo de formação da opinião e da vontade constituem o quadro no qual os cidadãos exercem sua autonomia política e por meio do qual instauram um direito legítimo.

5. Os direitos fundamentais de obter condições de vida que assegurem os níveis social, técnico e ecológico, na medida em que podem se averiguar como necessárias, nas condições dadas, ao gozo da igualdade de oportunidades dos direitos cívicos enumerados de 1 a 4. (Habermas, 1997.1, 139-140).

A análise dos direitos civis fundamentais expostos de 1-4, embora muito pertinente, é menos relevante para nossos fins que duas observações. A primeira é que, tomados isoladamente, nem o princípio do discurso nem as formas jurídicas das relações interativas são suficientes para que algum direito se estabeleça. O princípio do discurso apenas se estabelece como princípio democrático pelo *medium* direito. Na medida em que se pode perceber a autonomia privada e pública como mutuamente exigentes – numa relação de pressuposição mútua. Isso implica num condicionamento ao exercício do poder. Nem todo exercício do poder, pelo Estado, pode reivindicar ser *representativo* – proceder do *povo*. É necessário, pela força do direito, compreendido na perspectiva politicamente autônoma, que o Estado justifique seus atos à uma opinião pública esclarecida.

A outra observação é sobre as duas caras de Júpiter (que olha para a frente e para trás simultaneamente). A garantia equivalente das autonomias privada e pública, o caráter operativo do direito está assegurado. A tensão entre validade e facticidade é superada. De um lado, o sistema dos direitos libera o arbítrio – orientado pelos interesses – dos indivíduos na medida em que eles agem objetivando um fim. De outro, mobiliza e unifica as liberdades comunicativas dos cidadãos, orientadas, presumivelmente, ao bem comum, graças à prática constitucional. Uma análise semântica dos direitos não dá conta dessa perspectiva.

Para concluir essa análise da contribuição de Habermas para a discussão sobre as instituições democráticas precisamos avaliar os capítulos 7 e 9 de *Direito e Democracia* (FG). A análise que se segue parte do pressuposto de que os conteúdos normativos que brotam das reflexões antecedentes estão parcialmente inseridos nos processos históricos. Existe uma crença sobre o “poder social” se manifestar na imposição de “interesses superiores”, de modo mais ou menos racional. Isso daria origem ao poder político, que interfere diretamente nas esferas administrativas da sociedade por meio da escolha de lideranças competentes.

Entretanto, é possível uma legitimação da democracia a partir da situação e da prática dos participantes. O que oferece razões suficientes para cidadãos racionais se envolverem na prática democrática não é a descrição empirista<sup>5</sup>. O âmago

---

<sup>5</sup> Isso é facilmente percebido pela observação da descrição de Dahl sobre o funcionamento da poliarquia. De certa forma, apenas quando ele apresenta a discussão sobre o uso do aparato legal é que existe alguma motivação racional para o cidadão comum (racional) participar do jogo democrático. A concepção de cidadão racional, de Habermas, inclui homens e mulheres adultos, capazes de usar da liberdade e autonomia iguais.

da democracia é o processo deliberativo. E isso interfere na análise da democracia considerada centrada no Estado. Porém as doutrinas da democracia fazem diferenciações sobre qual o tipo de Estado em relação à Economia, e, na teoria republicana, sobre “uma comunidade ética institucionalizada na forma de Estado” (Habermas, 1997.2, 18).

Há duas perspectivas em jogo. A perspectiva liberal analisa o Estado como um contrato (compromisso) entre *interesses*, fundamentados nos *direitos liberais*. A perspectiva republicana (ou comunitarista) tem uma perspectiva socialmente integradora, na qual a formação da vontade política é um processo de auto-entendimento. A teoria do discurso assume ambas as perspectivas no conceito de “um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão” (Habermas, 1997.2, 19). A diferença é o abandono da razão prática embutida nos direitos humanos e da eticidade de uma comunidade, em favor da utilização das regras do discurso e de seu conteúdo normativo.

Em ambas as tradições há elementos que não podem ser desprezadas. A proposta republicana enfatiza o papel da sociedade como sociedade política (*societas civilis*), urgindo reforçar a esfera pública política contra o privatismo despolitizante da população. A visão liberal enfatiza os mecanismos políticos, o processo democrático. “O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim, na normatização constitucional e democrática” (Habermas, 1997.2, 20). Para a teoria do discurso, a imagem da sociedade é sociedade descentrada – uma polifonia. Essa sociedade descentrada tem a formação da opinião pública e da institucionalização dos direitos cooriginadas em processos informais. Há, nessa perspectiva, uma intersubjetividade de processos de entendimento, de nível superior, que se realizam democraticamente ou na rede comunicativa da esfera pública.

Nas concepções liberais e republicanas, o problema da legitimação é visto, respectivamente, ou como autorização ao Estado do exercício do poder por meio do voto dos cidadãos, ou como constituição permanente da sociedade em cada uma das eleições. Para a teoria do discurso, o que se dá é a racionalização, por meio do discurso que forma a opinião pública, das ações do Estado coerentes e vinculadas ao direito e à lei. A opinião pública pode não dominar a burocracia, mas pode dirigi-la, ao menos em certa medida.

Sigo adiante aqui na discussão de Habermas com a perspectiva de Robert Dahl, a poliarquia. Habermas enfatiza um elemento da teoria de Dahl, qual seja, a importância da informação aos cidadãos daquilo que é de interesse geral em vista do bem comum. Ele identifica nisso uma preocupação com a formação da vontade política. Em seguida, identifica que o discurso de Dahl sobre as poliarquias, compreendidas como sociedades nas quais o método democrático é aplicado, sociedades que são modernas, diversificadas e pluralistas, possuem dois ingredientes que permitem a manutenção de níveis cada vez maiores de democracia: a distribuição do poder e a cultura política.

Isso traz como consequência de análise, para Dahl, a identificação do maior

perigo para as democracias: o encapsulamento do saber político em corpos técnico-administrativos: a *tecnoburocracia*. Todavia, Dahl não consegue mostrar convincentemente o papel da formação de uma opinião pública bem informada, porque parte de um pressuposto analítico meramente econômico-quantitativo. Aqui, então, Habermas introduz a necessidade do uso da mediação idealizadora do direito como categoria de análise. O direito permite discutir os processos de *coordenação funcional*.

Em condições iguais, a necessidade do saber político é diametralmente oposta ao tempo disponível para todos os cidadãos. Essa pressão cognitiva não corresponde a uma possibilidade efetiva. Isso não significa que está fechada a participação política do cidadão comum nos processos de deliberação e decisão. Ao contrário, essa possibilidade existe tanto no nível da ação, por meio das organizações da esfera pública (*sociedade civil*), que passam a servir de *eclusas*, quanto na formalização do direito, que consagra os procedimentos democráticos que garantem o Estado de direito. E isso não é considerado por Dahl, nem por outros liberais.

## 2

Os direitos são uma conquista, não nos são dados. Nesse sentido, o 1º artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos é uma inverdade. Não é verdade que os seres humanos nascem "livres e iguais em dignidade e direitos". Nós, como nos ajuda a perceber Hanna Arendt, conquistamos liberdade, igualdade, dignidade e direitos ao pertencermos a uma coletividade política. Para a autora judia, os direitos humanos dependem da cidadania<sup>6</sup>. Este é um dos motivos pelos quais é ao Estado que se procura fazer realizador dos direitos dos cidadãos, e ao Estado que se denuncia internacionalmente como violador dos direitos humanos. Os direitos são parte de nossa esfera pública; é nela que podemos pleiteá-los, nomeá-los, denunciar as violações que sofrem<sup>7</sup>.

Ao discutirmos os direitos humanos numa perspectiva política, observando-os como uma construção socio-histórica, não estamos desprezando a discussão

<sup>6</sup> Essas reflexões sobre o estado de direito e a cidadania como pressupostos para os direitos humanos as encontramos na parte final do segundo capítulo de HANNAH ARENDT, *As origens do totalitarismo*, São Paulo, Companhia. das Letras, 1998.

<sup>7</sup> Este é um dos motivos para o sistema internacional e regional dos direitos humanos ter no Estado seu principal interlocutor. O Estado é promotor da garantia dos direitos, e por isso o principal violador. Isso tem a ver com o papel de árbitro que a modernidade atribui ao Estado. É ele quem regula as contradições advindas da *sociedade civil* e do *Mercado*. Uma concepção moderna de direitos humanos, por mais neoliberal que venha a ser, não pode permitir que o Mercado determine a ordem dos valores humanos a serem protegidos. Antes, o Mercado está subordinado às regulamentações emanadas dos consensos internacionais, regionais e nacionais.

sobre a origem dos direitos humanos. Nesse espaço não pretendemos realizar uma discussão genealógica. Basta, para nossos fins, advertir que há a indicação de três fontes dos direitos humanos. O debate ideológico dos anos de 1960 apontavam para duas fontes. A tradição liberal, também informada pelo Cristianismo, identificava a fonte dos direitos humanos na *dignidade humana*<sup>8</sup>. Ela seria anterior aos *pactos sociais* que originam os Estados nacionais. Uma segunda tradição, de fonte socialista e liberal-progressista, indicava a *comunidade política* como fonte dos direitos humanos. Por meio dessa tradição se identificava como direitos advindos do *status* de cidadão.

De certo modo, podemos atribuir a essas duas fontes as duas gerações de direitos. Como se sabe, são chamadas de gerações as identificações feitas no estabelecimento da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, daqueles direitos concernentes a tal declaração. Tais direitos englobam a segurança da integridade física dos indivíduos e as garantias das liberdades individuais e coletivas da comunidade política. Em 1968, na Conferência de Teerã, levantou-se a questão dos direitos econômicos, sociais e culturais, como ainda pouco contemplados pelo interesse da comunidade internacional<sup>9</sup> e como complementares aos direitos civis e políticos. Tais direitos, como por exemplo, acesso ao trabalho, à segurança alimentar, à moradia apropriada, aos tratamentos de saúde (ou à saúde), à educação e à garantia do exercício das tradições culturais, foram vistos como inseparáveis dos outros (civis e políticos).

Destarte a complementaridade desses direitos pode-se considerar ainda uma outra fonte. Os direitos procedem das *necessidades humanas*. Há uma série de necessidades para a sobrevivência e a convivência dos seres humanos, e estas são fonte de direitos. É porque necessitamos de garantir diversas qualidades existenciais que precisamos estabelecer critérios para suprir tais carências. Essas três fontes, a *dignidade humana*, a *comunidade política* e as *necessidades humanas*, não são excludentes. Antes, pelo contrário, apresentam uma complementaridade muito especial. Podemos admitir, sem prejuízo teórico algum, que são faces da fonte dos direitos humanos: procedem da dignidade humana; da inserção dos seres humanos numa comunidade política; e das necessidade.

---

<sup>8</sup> A reflexão ecumênica também assume como fonte dos direitos humanos a dignidade humana. Em um livro recentemente publicado pelo CMI, a questão é problematizada: "o termo dignidade humana é usado extensamente em algumas culturas e precisamente em outras. Não por acaso, violações aos direitos humanos são também compreendidas de modo diferente". (GOLDEWIJK & FOTMAN, 1999, 56).

<sup>9</sup> O Pacto Internacional dos DESC foi firmado na Assembléia Geral das Nações Unidas de 1966, tendo entrado em vigor apenas em 1976. No caso dos DESC, até o momento, existe apenas o Comitê dos DESC que está apto a receber relatórios como único mecanismo implementado pelo Pacto.

<sup>10</sup> A temática das diferentes gerações dos direitos humanos está perfeitamente incorporada ao debate e ao discurso político. De fato, o Programa Nacional de Direitos Humanos (Ministério da Justiça, 1996), do governo brasileiro, reconhece as duas gerações dos DCP e DESC. O

Ao falarmos da origem, identificamos duas gerações dos direitos humanos<sup>10</sup>. Os civis e políticos (DCP), e os econômicos, sociais e culturais (DESC). Eles foram internacionalmente reconhecidos por meio dos Pactos Internacionais. A segunda geração de direitos teve incorporado em sua plataforma, a partir dos debates latino-americanos após a Conferência Mundial de Meio Ambiente (Eco 1992, Rio de Janeiro), o tema dos direitos ambientais. Esses direitos, alvo de ampla discussão mundial para estabelecer regulamentações para este direito difuso, fez com que, na América Latina, mantivéssemos a proposta dos Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e *Ambientais*.

Os direitos de terceira geração estão constituídos pelas salvaguardas da vida democrática. Na verdade, a proposta é estabelecer a democracia como valor e direito universais. Sem dúvida isso será fonte de amplo debate. Mesmo porque em nada demonstra que “teocracias” ou “hierocracias”, como a de alguns países muçulmanos, ou ainda que os regimes ainda ditos socialistas sejam formas de governo inválidas. Positivamente esses regimes de governo coexistem. De qualquer maneira, parece ser interessante propor que exista um conjunto de direitos reguladores da vida política que permitam ao cidadão controlar de um modo mais direto as ações dos Estados.

Em tempos de globalização há a constante preocupação com as possibilidades de homogeneização e pasteurização cultural. Todavia, como lembra Stuart Hall, há pelo menos três contratendências principais nesse processo. A primeira é uma fascinação com a *diferença*. Como a globalização se dá por meio da articulação de nichos especializados, ela explora as diferenças locais. Isso recria identificações locais no processo global. Uma segunda contratendência é o *continuum* desigual da distribuição dos processos globalizantes, o que é também descrito como *geometria do poder*. Por fim, o fluxo de influência da homogeneização é desequilibrado, pois o capitalismo globalizado, como lembra Kevin Robins, é “um processo de ocidentalização – a exportação de mercadorias, dos valores, das prioridades, das formas de vida ocidentais”<sup>11</sup>.

Uma conseqüência desse processo é a formação de enclaves étnicos no interior dos países do assim chamado Primeiro Mundo. A presença de tais minorias étnicas se constrói pela migração de enormes contingentes populacionais para esses países. Isso apresenta uma nova questão, e talvez aquela determinante

---

Programa assume que tem condições de lidar com os DCP, e que os DESC seriam deixados a alguma oportunidade futura.

<sup>11</sup> Estas idéias são tomadas do instigante livro do inglês STUART HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade* (HALL, 2000).

<sup>12</sup> O tema do interculturalismo é muito recente. Ele procura afirmar as potencialidades inerentes às identidades distintas. *Mutatis mutandis* é uma continuidade da discussão do tema da alteridade, da relação entre o “Mesmo” e o “Outro”. É a garantia de uma concepção de unidade humana que é coberta de diferentes, ou seja, que não é *uniforme*. Sobre o tema, ver FORNET-BETANCOURT, 1994. Também importante sobre o tema são as considerações de Noam Chomski sobre as “verdades permanentes” na tentativa de construção, orientada pelos Estados Unidos da América do Norte, de uma *nova ordem mundial*, ver CHOMSKI, 1996.

para a discussão do universalismo dos direitos humanos, qual seja, a composição de comunidades interculturais – ou como preferem alemães e anglo-saxões, multiculturais<sup>12</sup>. Um outro efeito, bastante preocupante, é o reforço das identidades locais, ou nacionais, como uma *englishness*, por exemplo. O que pode manifestar-se como um reavivamento de tradicionalismos ancestrais. Isso sustenta os “racismos culturais” de diversas estirpes, até os atos xenófobos criminosos. Outro efeito ainda é a consubstanciação da construção política das identidades culturais<sup>13</sup>.

Como conclusão – provisória – a esse dilema, podemos observar, seguindo Hall, que o processo de globalização tem um efeito pluralizante sobre as identidades, girando entre um princípio conservador da identidade, que pode ser chamado de tradição, e um princípio atualizador da identidade, que pode ser chamado de tradução. Isso gera um mundo, por meio dos deslocamentos de pessoas, mercadorias e valores, de novas diásporas e hibridismos culturais.

Talvez encontremos uma resposta interessante para a universalidade dos direitos nessa concepção de diálogo, não dominador, entre diferentes – em que pese uma “aura” romântica e anarquista nessa concepção: romântica, na medida em que supõe a coexistência pacífica como um fim, e anárquica, na medida em que supõe a polifonia política como processo de construção de consensos. Uma reflexão de Fornet-Betancourt sobre a interculturalidade nos auxilia nesse momento, diz ele:

“Longe, portanto, de ver nessa carga histórico-cultural, nessa dimensão de história vivida e projetada, presente em toda forma de racionalidade, um impedimento para o diálogo, é necessário assumi-la como a verdadeira possibilidade da comunicação não dominante. Pois essa base histórico-prática não é apenas objeto da comunicação, mas também parte interessada e agente da comunicação” (Fornet-Betancourt, 1994, 16).

A diferença é constituinte da universalidade, é mesmo fundamento da universalidade, na medida em que é dialógica. Então, devemos concluir que a universalidade, propriamente, é fruto do diálogo. Entretanto, é necessário retomar as conseqüências dos debates posteriores à II Conferência Mundial de Direitos Humanos, Viena, 1993. Há pelo menos quatro razões pelas quais não se pode tomar o argumento de os direitos humanos serem apenas “produto do pensamento ocidental”, que desconsideram as “particularidades regionais”<sup>14</sup>.

Primeiramente, a expressão “pensamento ocidental”, muito vaga, desprezava uma reflexão sobre a presença, nas diferentes culturas, dos valores proclamados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Em segundo lugar, a

---

<sup>13</sup> Hall oferece como exemplo o caso dos *blacks*, dos anos de 1970. Podemos, entretanto, lembrar que isso também se dá, no Brasil, na construção de identidades supra-locais, de movimentos sociais, como os Sem Terra, por exemplo, ou, como indicam estudos antropológicos recentes, na construção das identidades de comunidades tradicionais, como projeto político; sobre este último assunto ver ARRUTI, 1999.

<sup>14</sup> Estamos nos apoiando aqui nas reflexões de TRINDADE, *op. cit.*, 100-102.

noção de “particularidades regionais” ou “culturas regionais” não pode ser exagerada como obstáculo à promoção e defesa dos direitos humanos. Historicamente nunca o foi.

Na verdade, a cristalização dos direitos se dá na medida em que essas “culturas regionais” incorporam os avanços obtidos no reconhecimento internacional dos direitos da mulher, da criança, e dos povos indígenas. Em terceiro lugar, as “particularidades regionais” não foram inconvenientes para que países que as defendiam assinassem Pactos Internacionais de direitos, tais como a Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, a Convenção sobre os Direitos da Criança – por conseguinte, essa defesa das particularidades regionais como óbice à universalidade não era de um bloco, mas um ou outro caso específico. Por fim, os mecanismos de proteção dos direitos, mundiais e regionais, são complementares.

A afirmação da universalidade dos direitos humanos, nos lembra ainda o professor Antônio Augusto Cançado Trindade, é parte “de um processo mais amplo de construção de uma ‘cultura universal’”. (Trindade, 1996, 103). Durante a Guerra Fria, a disputa em torno da universalidade dos direitos teve uma influência da polêmica ideológica. A natureza da universalidade foi objeto de disputa. A tradição liberal-ocidental argumentava a favor da procedência por meio da natureza humana, superior mesmo aos Estados. A tradição socialista argumentava a favor da procedência social desta universalidade. Por conseguinte, a tradição ocidental argumentava a favor dos sistemas de petições internacionais, e a socialista, a favor dos relatórios de monitoramento.

Todavia, a própria proclamação da Declaração dos Direitos Humanos, no pós-Segunda Guerra Mundial, num mundo extremamente dividido, em plena Guerra Fria, era um atestado ao processo de construção dessa universalidade. O empobrecimento, em muitos casos extremo, provocado nos países do Terceiro Mundo sobretudo pela ação desregulada das transnacionais e pelo endividamento externo ao qual esses países são forçados, mostram quão necessário é afirmar a universalidade dos direitos, especialmente, nesse caso a dos DESC(A), para controlar, reprimir e redirecionar essa ação anti-humana. Todavia, isso não implica uma afirmação inquestionável da universalidade, especialmente no que tange às ações internacionais repressivas aos assim chamados atos abusivos de violação de direitos humanos<sup>15</sup>. A universalidade é parte de um projeto civilizatório que precisa ser conquistado, dialogicamente, entre os diferentes atores sociais no mundo.

---

<sup>15</sup> Esse é o caso das intervenções na Bósnia e Chechênia, e ausência de tomada de posições sobre os casos do Timor Leste e de Ruanda. Noam Chomski, refletindo sobre o caso do Timor Leste, adverte quão ideológico tem se tornado o argumento da defesa dos direitos. No caso do Timor, a não intervenção é uma clara defesa de direitos estratégico-militares dos Estados Unidos, e defesa dos direitos mercantis das transnacionais.

Há ainda os princípios diretores dos direitos humanos, tais como a indivisibilidade e interdependência. Eles afirmam que os direitos não são separáveis nem subordinados uns aos outros. A indivisibilidade dos direitos é uma afirmação que brota com mais vigor da II Conferência Mundial de Direitos Humanos (Viena, 1993). Como é apresentado pela *Food International Association Network* (FIAN):

O vínculo recíproco de causa e efeito dos diferentes direitos dentro dos diferentes grupos e classes dos direitos humanos, e na verdade, de todo o conjunto desses direitos, é chamado de “interdependência e indivisibilidade” dos direitos humanos. (...) Um equívoco freqüente é pretender que os direitos humanos de classes diferentes sejam de natureza diferente e variem em importância, requerendo conceitos diferentes; ou ainda, que somente os direitos civis e políticos são direitos humanos. Tudo isso contradiz a indivisibilidade e tende a reduzir os direitos humanos a um pequeno grupo dos favoritos desta ou aquela pessoa.

Tal indivisibilidade e interdependência são também alvo de debate, como deixa transparecer o texto da FIAN, tomando posição e chamando de *equivoco*. O Programa Nacional de Direitos Humanos do governo brasileiro admite a indivisibilidade na teoria, mas demonstra que é possível uma prática estatal dirigida a um determinado grupo de direitos<sup>16</sup>. Como observa o professor Cançado Trindade, “em termos de sua real implementação internacional, os DESC foram infelizmente os mais negligenciados no passado... Dentre esses direitos, os direitos culturais têm sido talvez quase esquecidos” (Trindade, 1996, 714). Não se trata, pois, de um tema desprovido de inquietações e questionamentos.

Podemos fazer referência a uma série de outros conceitos fundamentais. Porém, não queremos deixar de fazer referência a dois que nos parecem ser mais significativos para a discussão: as situações de opressão e privação e as obrigações do Estado. É diante da constatação de direitos histórica e socialmente conquistados, dos que ferem (humilham) a dignidade humana e dos que correspondem à privação do direito a atender às necessidades fundamentais que podemos afirmar a situação de opressão e privação de uma comunidade. A noção de direitos humanos parece ser, nesse sentido, fundamental para *motivar* ações de *mobilização cultural e social* de comunidades e grupos, bem como gerar mecanismos de *solidariedade nacional e internacional*.

Nesse período de desmonte da tensão ideológica e de acentuação do processo unipolar mundial se dá o avanço da ideologia neoliberal e da mundialização econômica. O primeiro fenômeno marcou o mundo do pós-Segunda Guerra, especialmente com a queda do muro de Berlim, que derrubou a disputa ideológica. O segundo fenômeno tem duas partes. A primeira implicou num poder

---

<sup>16</sup> O PNDH se dirige à realização dos direitos civis, cumprindo com o acordo assumido pelo governo brasileiro pelo Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, “o fato dos direitos humanos... serem indivisíveis que, na definição de políticas específicas – dos direitos civis – o Governo deixe de contemplar de forma específica cada uma dessas outras dimensões” (PNDH, 1996, 11).

incontrolável dos Estados Unidos – responsáveis pela disseminação avassaladora da doutrina neoliberal. Quanto à mundialização, ela foi bem caracterizada por um dos maiores empresários europeus, o dono da ABB; para ele, mundialização do capital é:

A liberdade, para seu grupo, de se implantar onde quiser, durante o tempo que quiser, para produzir o que quiser, abastecendo-se onde quiser, vendendo onde quiser e suportando o mínimo possível de obrigações em matéria de direitos do trabalho e da seguridade social. (CHESNAIS, 1999, 86).

O empresário europeu nos mostra como a onda da mundialização implica uma desregulamentação absoluta dos direitos, sobretudo dos direitos dos trabalhadores. Hinkelammaert<sup>17</sup>, em recente reflexão, mostra como há, nesse mundo do Mercado Total, uma mercantilização dos direitos humanos; eles passam a ser direitos das empresas, das mercadorias, e não mais dos seres humanos. (Hinkelammaert, 1999), Chesnais nos mostra porque os Estados Unidos se tornaram o principal ator político mundial, sendo o principal promotor desse mundo desregulamentado.

O peso político e econômico dos Estados Unidos aumentou não só em função de sua posição militar sem igual e do desmoronamento da União Soviética, mas também em razão de sua posição na esfera do capital financeiro, que é bem superior à que o país possui na esfera industrial. Nessa esfera, por enquanto decisiva, sua posição provém do lugar particular que o dólar ainda mantém, mas também da dimensão e da sofisticação únicas de seus mercados financeiros. Em função de sua superioridade na esfera das finanças, os Estados Unidos vêm impondo aos outros países, uma após outra, as regras do jogo que mais lhes convêm e que são calcadas em necessidades do capital financeiro rentista, de que são o epicentro. São eles, pois, que ditam as regras do comércio e das finanças internacionais através de suas posições no interior do FMI e do GATT (transformado em Organização Mundial do Comércio, com poderes de intervenção aumentado)<sup>18</sup>.

Nesse contexto parece que a doutrina Monroe se tornou ainda mais vigente. O governo brasileiro sustenta uma política interna e externa absolutamente subserviente aos interesses do *Gigante de Norte*. Longe de ressuscitar *teorias da conspiração*, queremos fazer notar como o enfraquecimento do debate ideológico está sendo também um enfraquecimento do processo civilizatório humanizante. Num país como o Brasil, está significando um projeto de governo nacional, de caráter *financista-rentista*, fortalecendo alguma estabilidade da moeda e uma desestabilização da vida da sociedade, com aumento dos índices de violência urbana e rural, da concentração de renda, do desemprego e da precarização das condições de trabalho, bem como o aprofundamento do empo-

<sup>17</sup> F. HINKELAMMAERT, *Direitos humanos, Páginas* (nov. 1999) 12-13.

<sup>18</sup> F. CHESNAIS, *Mundialização do capital*, São Paulo, Xamã, 1996, 86.

<sup>19</sup> Essa reflexão está feita sobretudo no *Excursão*, do terceiro capítulo, do primeiro volume de *Direito e Democracia – entre facticidade e validade*. Nele se discute sobre a relação entre autonomia do sujeito – princípio ético, direitos humanos compreendidos como direitos básicos –, e soberania do povo, ou princípio democrático. (HABERMAS, 1997, 128ss.).

brecimento. Para não citar o descalabro ambiental a que se tem levado esse país.

Isso nos questiona sobre a relação entre direitos humanos e democracia. Para o filósofo Jürgen Habermas, há uma estreita relação, quer do ponto de vista histórico e analítico, quer do sistemático, entre ética, direitos humanos e democracia<sup>19</sup>. Historicamente a modernidade substitui o *ethos* comunitário, que ao longo de séculos foi afirmado pelo direito natural, que confirmava o poder político como ético, legitimando-o. A modernidade, com a supremacia da subjetividade e do indivíduo, deslegitimou a relação que se apoiava em tradições pré-convencionais. Ela apresentou uma nova fundamentação para a relação entre o poder político e a ética: a autonomia.

Na mesma medida em que a autonomia se afirma no nível do indivíduo, a autodeterminação se afirma no nível do Estado. Porém, para que ética e política se articulem e possibilitem a instalação do Estado democrático e de direito é necessário intervir a capacidade comunicacional. Sistemáticamente é por meio da linguagem, da comunicação, do diálogo, do discurso, que se constrói a legitimação do poder político. A sociedade constrói esse discurso por meio do direito. É, portanto, o direito que permite coexistir a soberania do povo (autodeterminação) e a solidariedade entre os cidadãos.

### 3

Seyla Benhabib apresenta uma reflexão, questionando a ética do discurso, sobre a concretude do sujeito. Será a dimensão utópica afetada pelo sujeito ético universal de um modo reducionista? O formalismo afeta a dimensão utópica retirando-lhe a força? Creio ser necessário apresentar uma defesa da posição de Habermas a partir da proposta da intersubjetividade. E isto leva-nos a considerar que a dimensão utópica, como fantasia de esperança, é alimentadora de relações solidárias e responsáveis. Apresenta-se como uma consequência necessária ante o exposto anteriormente. Sendo assim, reapresenta-se o tema da participação civil na construção do Estado Democrático e de Direito.

Podemos apontar alguns limites e alcances dessa dimensão utópica da ética do discurso, especialmente considerando a situação latino-americana, sob dois aspectos. Primeiramente, existe o limite de essa dimensão utópica estar pensada para sociedades que possam desenvolver-se racionalmente na construção e no fortalecimento do Estado Democrático de Direito, o que supõe relações de igualdade na construção livre de consensos. Como fica essa questão no limite da desigualdade institucionalizada? Porém, a apresentação de uma dimensão utópica arraigada nas estruturas da comunicação cotidiana apresenta um forte argumento contra a colonização sistêmica do mundo da vida. E possibilita perguntar-se sobre os caminhos do desenvolvimento a partir das vítimas dessa Colonização. Desta maneira, a teoria de Habermas, e a dimensão utópica nela contida, apresenta-se como um alento para os movimentos sociais que pleiteiam

maior participação nas decisões políticas, Pois trata-se de uma possibilidade teórica, empiricamente fundamentada.

É a partir das estruturas do mundo da vida cotidiana que se dá a busca de consensos, do mútuo entendimento entre os agentes. A *performance* lingüística dos agentes está possibilitada por este *entorno* que é cultura, sociedade e personalidade. É no mundo da vida que se dão as relações solidárias responsáveis que normatizam a vida cotidiana e limitam normalmente as ações estratégicas e sistêmicas. A dimensão utópica de poder proceder em vista do entendimento mútuo é, neste sentido, arraigada no mundo da vida, como a ação comunicativa, que é o procedimento. Por outro lado, a possibilidade do consenso, sempre embutida em toda a ação comunicativa, apresenta-se como *horizonte*.

Esta é, propriamente, uma situação ideal de fala: aquela na qual dois falantes, livres de constrangimentos, alcançam o consenso. Há, pois, um mundo da vida ideal que permite teorizar a ação comunicativa como tendo uma racionalidade própria ao alcance de mútuos entendimentos. Este mundo da vida, em sua triplíce dimensão, encontra-se constantemente ameaçado por distúrbios que podem chegar à perda de sentido (cultura), anomia (sociedade) e neuroses (personalidade), na medida em que os *media* não são próprios da razão comunicativa, mas da razão estratégica, *media* sistêmicos, tais como o poder e o dinheiro. A colonização do mundo da vida é um perigo constante nas sociedades complexas, nas quais a tradição, como forma de socialização, perde terreno para as estruturas sistêmicas, “monetarizando” e tornando “administrável” todas as esferas da vida privada (e pública).

A monetarização e a burocratização são formas da colonização sistêmica do mundo da vida. Entretanto, a possibilidade da Democracia, e do Estado Democrático e de Direito, como experiência da vivência da liberdade de cidadãos autônomos construindo a *polis*, brota do mundo da vida cotidiano. Assim, é a partir do mundo da vida cotidiana que fica possibilitada a radicalização da Democracia. Isto tem sido vivido na experiência dos movimentos sociais que recolocam o problema da formação da opinião pública. A opinião pública, livremente formada, leva à ampliação dos direitos políticos (e do reconhecimento dos direitos humanos) como conquistas sociais. Nesta medida, os movimentos sociais, como bolsões comunicativos, impõem limites à colonização sistêmica.

Assim, por meio da guinada pragmático-lingüística, Habermas passa a tornar possível compreender os atores sociais não mais como sujeitos isolados com projetos sociais próprios e acabados. Os atores são *falantes*, participam da comunicação intersubjetivamente. Esta inter-relação, e interação que os falantes criam é que possibilita o debate democrático e impede o anquilosar da Democracia sob o cajado da burocratização. Escapa, desse modo, da armadilha das filosofias da história que pretendiam oferecer projetos totalizantes de sociedade, futurísticos. Apenas aponta para os procedimentos possíveis (dimensão utópica) para a construção de entendimentos mútuos. A emancipação, por sua vez,

é o ganho em racionalidade comunicativa (interação), sem perda de racionalidade sistêmica (eficácia).

Parece-nos que a radicalização da Democracia, na perspectiva de Habermas, depende do aprofundamento da racionalização comunicativa no agir dos movimentos sociais. Nesta perspectiva, uma sociedade democrática viverá sempre o conflito entre uma administrabilidade maior do cotidiano, com as mais diversas regulamentações, e as limitações à administrabilidade impostas pelos movimentos sociais como propositores políticos. Retorna, assim, ao tema da Democracia a questão da participação.

Podemos admitir a utopia, na *teoria do agir comunicativo*, como sendo o de possibilitadora da interação comunicativa que constitui uma vida não malograda e de guardiã da ação político-cultural democrática dos cidadãos organizados. Por outro, devemos reconhecer que ela é eticamente constituída, por dois motivos: por reivindicar constituir-se a partir da efetivação de uma comunidade ética (comunidade ideal de fala) e pretender ser normativa universal e formalisticamente. A dimensão utópica se ergue no interior das relações intersubjetivas. Isto precisa ser assim pelo abandono teórico, por meio da guinada pragmático-lingüística, da razão monológica da filosofia da história e da filosofia da consciência.

Erguendo a pretensão de uma normatividade universalista, pretende recolher sua força dos ideais da cultura burguesa não como princípios, mas como argumentos éticos capazes de serem defendidos. Habermas assume a posição de que a “ética do discurso” não pode pretender responder à pergunta sobre o fundamento do “ser ético”, porque simplesmente admite que há autonomia (interativa) dos sujeitos ao elegerem o “dever”, que é universal e formal (Cf. Habermas, 1989, 165-177). Falantes que argumentam para defender seus argumentos, com o perdão da redundância, pressupõem como condição e possibilidade (esta é a dimensão utópica) a validade dos mesmos argumentos e a possibilidade de mútuo entendimento, a reciprocidade.

É, portanto, uma consequência da *teoria do agir comunicativo* que se constitua uma “ética do discurso” preocupada em rearticular as relações entre felicidade e justiça. Neste sentido, o aspecto ético da dimensão utópica no projeto de Habermas constitui-se na afirmação da universalidade da ética racional e na apresentação da “ética do discurso” como a argumentação capaz de avançar para uma sociedade bem-ordenada, ou mesmo emancipada. Conforme afirma Habermas:

Qualquer um que siga além de questões processuais de um discurso teórico da moralidade e da ética e, numa atitude normativa, imediatamente embarca numa teoria da sociedade bem-ordenada, ou mesmo emancipada, correndo muito rapidamente contra os limites da própria situação histórica e das falhas que contam no contexto no qual seu próprio desenvolvimento tem lugar. Ao invés disso, advogo um construtor ascético da teoria moral e mesmo da ética — de fato da

filosofia em geral — assim como feito para uma teoria social crítica. A teoria crítica pode contribuir para a mediação científica e a objetificação de processos de auto-interpretação de um modo distinto. Este último não pode nem sucumbir ao idealismo hermenêutico, nem cair entre o normativismo filosófico e o empirismo sociológico. Isto é mais ou menos a arquitetônica que tenho em vista— de uma perspectiva negativa, a se evitar (Habermas, 1989, 30).

Esta “ética do discurso” ascética quer, por um lado, como foi apresentado anteriormente, evitar o relativismo e o ceticismo ético. Por outro, pretende propor uma reformulação do imperativo categórico kantiano considerado a partir da intersubjetividade. A autonomia, para Habermas, não é mais considerada como uma conquista ética do indivíduo isolado, mas está subordinada às relações de solidariedade responsável. Exatamente neste aspecto Seyla Benhabib considera haver uma carência e uma redução na dimensão utópica da “ética do discurso”, considerada por ela como “transfiguração”. A redução consiste na generalização do sujeito ético, porque, segundo ela, isto impediria levar às últimas consequências éticas a interação entre dois falantes específicos, dois indivíduos.

Trata-se de uma questão simultaneamente sociológica e filosófica, o velho dilema entre indivíduo e sociedade. Não é nosso interesse apresentar essa discussão aqui<sup>20</sup>. Simplesmente parece oportuno para uma conclusão defender a solução de Habermas em dois aspectos. Primeiro, a concretude pretendida por Seyla colocaria em cheque uma dimensão fundamental da ética kantiana reconstruída por Habermas: a formalidade da Ética. Se o ato ético vale, é universalmente que o faz. Por isso, a concretude dos sujeitos falantes é, nessa medida, desprezada. Porém, atos éticos são comunicativos, ou seja, dependem do meio da linguagem. Apenas atores comunicativos podem agir eticamente, e estes o fazem no quadro do mundo da vida cotidiana.

Novamente o tema da participação política aparece. Se as ações éticas são comunicativas, de certa forma a normatividade ética é política, ou seja, interfere nas decisões civis da sociedade. Desta maneira, as discussões éticas são parte do

---

<sup>20</sup> Sociologicamente existem duas teorias básicas a respeito. Há as que reconhecem autonomia e consistência da sociedade; para elas a sociedade tem existência própria (doutrinas coletivistas). E, por outro lado, as que afirmam ser os indivíduos que atribuem à sociedade uma existência modal ou autônoma, sendo apenas eles que possuem existência real. Filosoficamente o tema da sociedade, hoje em dia, está subordinado ao das relações intersubjetivas. De certo modo, a definição descritiva oferecida por Robert Redfield, é próxima da concepção habermasiana: “É fácil enxergar uma sociedade como pessoas executando um trabalho. Mas há outros aspectos também. Sociedade é, além disso, gente compartilhando convicções comuns sobre o que é bem-viver. Isto quer dizer que não se trata meramente de um sistema de produção e de serviços — um formigueiro é assim — mas que a sociedade humana existe pelo fato de seus membros sentirem que uma certa conduta é correta e outra errada, atuando mais ou menos segundo tais preceitos. Um terceiro aspecto da sociedade humana se encontra no fato de seus membros sentirem que fazem parte dela enquanto outras pessoas não fazem. Sociedade são pessoas sentindo-se solidárias.” (H SHAPIRO (org.), *Homem, cultura e sociedade*, São Paulo, Martins Fontes, 1982, 444).

<sup>21</sup> Como explica o professor Manfredo de Oliveira: “A pragmática transcendental mostra a indivisibilidade dos processos de individuação e socialização, que constituem o ser do homem no mundo e isto se mostra em qualquer ato de fala, onde um sujeito afirma qualquer coisa

aprofundamento do Estado Democrático e de Direito. Questões referentes à bioética, à ecologia, à lisura da administração pública, recebem uma nova arejada por meio de uma “ética do discurso”. A “ética do discurso” permite compreender a relação entre Justiça e Política, entre Ética e Justiça. Neste sentido, creio que Seyla se engana. A formalidade não reduz, mas expande o universo da discussão ética, que não perde em concretude e ganha em abrangência<sup>21</sup>.

A relevância da *teoria do agir comunicativo* para os povos do Sul tem sido amplamente questionada, bem como de sua congênere, a “ética do discurso”<sup>22</sup>. A dimensão utópica da possibilidade do consenso livremente alcançado, como horizonte da ação comunicativa, tendo como princípio orientador o ideal da realização da Justiça (o *justo* e não o *bom*), não se preocupa com situações nas quais existe a desigualdade institucionalizada. É necessário, antes de prosseguirmos, um *Esclarecimento*. Esta discussão possui dois planos que se interconectam. O primeiro é o plano da discussão ética propriamente dito, no qual estamos assumindo a vantagem de uma Ética racional, tal como a proposta de Habermas (e Apel). O outro é o plano sociológico, que enxerga nas sociedades do Sul, especialmente para nós nas sociedades latino-americanas, a institucionalização das desigualdades<sup>23</sup>. Não trataremos aqui deste segundo aspecto.

Apel, discutindo a relação entre “ética do discurso” e Ética da Libertação<sup>24</sup>, reconhece que a segunda toma o partido dos pobres, na medida em que aceita a “interpelação” de pobres e excluídos por uma “prática de libertação”. A “ética do discurso”, por sua vez, não se propõe a tratar o tema das virtudes de tomar partido, mas se coloca o problema da validade da Ética, numa perspectiva “filosófico-transcendental”. Por outro lado, ambas as propostas éticas pretendem ser modelos de “macroética com relação planetária” (Apel *apud* Sidekum, 1994, 38). Isto tem a ver com a pretensão erguida por Apel da universalidade da Filosofia. Apel e Habermas estão de acordo que o tema fundamental da Filosofia é a razão. Isto torna, para ambos também, necessário discutir a Ética

---

(afirma algo de algo) e levanta a pretensão de que o afirmado seja válido para si e para qualquer sujeito racional. (...) Daí a reviravolta no tratamento da questão da autonomia, que agora é pensada a partir da intersubjetividade (...) A dimensão universalística é, aqui, também recuperada, pois a pretensão de validade é levantada em relação a qualquer sujeito capaz de linguagem, portanto, em última instância, em relação à comunidade ilimitada de comunicação” (M. DE OLIVEIRA, *Ética e práxis histórica*, Rio de Janeiro, Ática, 1995, 138). Outrossim, é verdade que o professor Manfredo ergue a crítica dialética contra a pragmática-transcendental. Entretanto, não é de nosso interesse entrar no mérito desta questão neste momento. Para nossos fins, defender a proposta de Habermas a partir da intersubjetividade, é suficiente o exposto até o momento.

<sup>22</sup> Ver, por exemplo, A. SIDEKUM, (org.), *Ética do discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares*, São Leopoldo, Ed. Unisinos, 1994. Ver também F. HINKELAMMAERT, *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI, 253-268.

<sup>23</sup> Ver, por exemplo, O. PAZ, *Tempo nublado*, Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1983, 209-245. Ver também, R. DA MATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, Rio de Janeiro, Rocco, 1990.

<sup>24</sup> K. O. APEL, A “ética do discurso” em face do desafio da Filosofia da Libertação latino-americana, in A. SIDEKUM (org.), *op. cit.*, 19-39.

<sup>25</sup> Cf. HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, 34.

em termos de validade mais que de função dos hábitos sociais. Deste modo, como diz Habermas, procura-se observar nas práticas “mais que meras práticas”<sup>25</sup>.

Apel propõe a fundamentação da “ética do discurso” em duas partes. A “parte da fundamentação A” diz o seguinte:

A norma básica processual-formal da “ética do discurso” prescreve que em todos os casos-problema eticamente relevantes, por exemplo, em todos os casos de conflito devem ser considerados os interesses de todos os envolvidos e não apenas daqueles que de momento estão efetivamente implicados no conflito, e isso significa que devem ser considerados como *reivindicações de validade* no “discurso prático”. Aqui, no discurso, eles devem ser examinados por meio de argumentação isenta de violência quanto à sua legitimidade. Isso significa: 1. devem ser examinados em vista de sua compatibilidade com os interesses ou reivindicações de todos os demais implicados; e 2. em vista da possibilidade de sua efetuação face aos fatos empíricos das situações e de poder assumir a responsabilidade pelas conseqüências e efeitos secundários de sua realização. Tudo isso se encontra de antemão sob o objetivo discurso-imanente de um acordo e formação de consenso a ser buscado, se for necessário, no sentido de um compromisso não condicionado estrategicamente em face de dissensos insolúveis<sup>26</sup>.

Por meio dessa *fundamentação A* conclui-se que a Ética está assentada nas estruturas da linguagem, as quais permitem as ações comunicativas que se erguem na livre busca de entendimentos mútuos entre os participantes do Discurso. As pretensões (reivindicações) de validade são possibilitadoras do consenso. Em face disso, Apel encontra-se apto a contestar que éticas formalistas, como a “ética do discurso”, estejam *necessariamente* a serviço do capitalismo. Se estivessem *necessariamente*, qualquer Ética, até mesmo a Ética da Libertação, também cumpriria o papel de “idiota útil”, na medida em que não haveria possibilidade alguma de estar fora do sistema.

Excetuar-se-ia aí a possibilidade de uma guerra civil mundial anticapitalista, Pois seria a única prática de libertação que faria sentido. Porém, o próprio Dussel afirma uma outra possibilidade: a de reformas e negociações dentro do Capitalismo, a prática da libertação compreendida como conscientização (Paulo Freire). Se esta segunda alternativa é possível, para Apel se estaria confirmando, então, a conveniência de uma “ética do discurso” formalista, como as propostas dele e de Habermas. O que fica ainda mais evidente com a “fundamentação B”:

Ela está prevista *a priori*, na medida em que está claro de antemão que a separação estrita — postulada na parte A — entre racionalidade discursiva-comunicativo-consensual e estratégico-instrumental se baseia numa *antecipação contrafactual* de condições ideais, como elas podem estar realizadas no plano da “comunidade de comunicação ideal”, na melhor das hipóteses de modo suficiente, jamais, porém, de modo pleno. Em discursos argumentativos, todavia, as condições ideais de comunicação *têm que* ser supostas como suficientemente realizadas. No entanto, aqui também acontece, de acordo com a possibilidade e a necessidade, a já mencionada separação analítica entre os “verdadeiros” parceiros de discurso, *com os quais* se pode debater, sem reservas, sobre

<sup>26</sup> APEL, *op. cit.*, 29-30.

qualquer assunto, e aqueles numerosos representantes da atitude estratégica, *sobre os quais* ainda se pode discutir (Apel, *op.cit.*, 36).

A conseqüência desta parte B da *fundamentação* da “ética do discurso” é que o debate argumentativo está sempre suposto, como quer Habermas, e por isso não está possibilitado o aprisionamento da “ética do discurso” nas armadilhas sistêmicas do Capitalismo. Habermas diz o seguinte:

No nível convencional, os problemas da fundamentação e da aplicação não se encontram ainda separados, porque aqui a vida ética substancial de um meio tradicional não está ainda fundamentalmente colocada em questão. A vida ética convencional forma um horizonte no seio do qual a multiplicidade das normas e deveres concretos reenviam ainda aos papéis e às situações típicas que lhes pertencem. Nesse nível, o método da pesquisa é adequado ao estudo de um dilema ligado a um conflito de ação.(...)

Este contexto da vida ética é rompido pela mudança de perspectiva pós-convencional em vista de um mundo social reflexivamente desvalorizado e despojado de seu caráter natural. Os que são entrevistados e que se colocam no nível de um juízo moral, e que são orientados em função de princípios (nível pós-convencional/JASI), devem analisar um tal dilema segundo dois pontos de vista diferentes: primeiramente no papel do legislador, que testa imparcialmente as maneiras de agir, consideradas como *praxis* universal merecedoras de assentimento; em segundo lugar, no papel do juiz que tem que aplicar imparcialmente, num caso concreto, os princípios e as regras válidas.

Na exigência da imparcialidade do juízo, a razão prática faz entender os dois pontos de vista, mas o ponto de vista moral se manifesta nas duas funções cada vez de modo diferente — como se manifesta igualmente, aliás, na solidariedade. Exigimos do juízo, que deve desde o início encontrar os critérios a partir dos quais o que é igual deve ser tratado de modo igual, mais ainda a solidariedade em vista da insubstituível particularidade, na qual o caso individual do legislador virtual não pode ignorar o ‘não’ das necessidades reprimidas (Habermas, 1989, 72).

O nível pós-convencional é, propriamente, o nível ético, o nível no qual os argumentos são defensáveis ou não. O consenso depende deste debate racional. A prova racional do melhor argumento tem que ser procurada constantemente. Neste nível da discussão há um problema grave: o debate parece ser ininterrupto. A pergunta sobre as soluções logo surgem. Pareceria inalcançável algum direito básico, considerando-se a necessidade de um “status” de racionalidade para participar do debate em função do alcance de um direito deste tipo. Entretanto, a proposta de Habermas supõe:

- (1) o caráter intersubjetivo — vale dizer interativo — de toda a vida humana;
- (2) a reciprocidade entre deveres e direitos éticos — a cada dever corresponde um direito;
- (3) e o caráter inalcançável mas sempre possível do ser justo<sup>27</sup>.

Entretantes, é verdade que o limite deste debate ético, racional, permanente é

---

<sup>27</sup> Ver *ibidem*, esp. pp. 150-158.

a consideração dessa igualdade fundamental, a saber, a racionalidade de todos os seres humanos. Justamente tal suposição, por mais verdadeira que seja, deixa de lado a constatação das condições de vida no mundo da desigualdade, tal qual criado pelo capitalismo. Neste ponto parece que a “ética do discurso” de alguma forma deixa de lado o tema político das relações internacionais e das relações entre os diferentes. Talvez isto se explique por proceder de modo semelhante a John Rawls na sua consideração sobre a necessidade da posição original, na qual se instala o véu da ignorância (ver Iulianelli, 1996). Corresponderiam a um desconhecimento recíproco dos cidadãos das condições socioeconômicas e culturais nas quais vivem. Trata-se de uma defesa da equidade.

Um procedimento deste tipo, como o afirmei em outra oportunidade (cf. Iulianelli, 1996, 74), desconsidera aqui o que está suposto na proposta da necessidade de uma posição original: a sociedade precisa regular o Mercado para garantir a sobrevivência de todos e, por isso mesmo, apenas pode se supor um procedimento racional porque o contrato social, que permitiria o respeito aos direitos básicos das pessoas, é celebrado entre sujeitos racionais que têm em comum mundos da vida cotidianos. É apenas a partir do mundo da vida que podemos também erguer pretensões eticamente válidas. Isto é possível porque o mundo da vida contém a dimensão utópica do procedimento comunicativo e do alcance do consenso como possíveis. Portanto, a “ética do discurso” não é imprópria para tratar de questões éticas em sociedades nas quais a desigualdade encontra-se sociologicamente institucionalizadas.

Neste sentido, gostaria de apresentar outra conclusão. A dimensão utópica resgata o papel dos movimentos sociais como ampliadores dos bolsões comunicativos da sociedade e, por conseguinte, como obstáculos para a colonização sistêmica dos mundos da vida. É necessário relembrar aqui a bidimensionalidade da razão analisada anteriormente. A razão é comunicativa, propicia interação e é estratégica, propicia eficácia, e tais dimensões são complementares. A colonização do mundo da vida apenas se dá quando as estruturas sistêmicas ocupam relações dos mundos da vida que são orientadas pela razão comunicativa, como as relações familiares ou educacionais, por exemplo.

No entender de Habermas, assim como dos adeptos da teoria dos sistemas, o sistema político está dividido em três subsistemas: uma administração burocrática governamental, composta de burocratas eleitos e nomeados que executam decisões das autoridades; um sistema político partidário, que aglutina o apoio da massa ao Estado por meio de eleições para o exercício de cargos administrativos; e o público, que estimula a elaboração e execução de políticas gerais, além de monitorá-las. Nessa concepção, o papel da esfera pública (público) é maior e definidor dos outros papéis na constituição de um Estado Democrático de Direito.

Para ele, é no nível do público que se definem as atuais tentativas de correção dos rumos da administração pública e dos partidos políticos que disputam para assumi-la. Bem como é a esfera pública que pode ter uma consciência intersubjetiva cosmopolita. Ou seja, o internacionalismo não é uma possibilidade do sistema de Estados-Nação, mas da sociedade civil. Muito embora historicamente estejamos assistindo a uma *Globalização de Mercado* (Ianni, 1996). Habermas afirma que são os sistemas da economia e da política que ameaçam colonizar as estruturas do

mundo da vida. E para conter a monetarização e a burocratização do cotidiano em sociedades pós-industriais como as nossas é necessário, segundo ele, identificar o que dificulta as ações solidárias em busca de consensos que beneficiem as vítimas e os excluídos em nossas sociedades.

É verdade que os pesos sociais e morais dos *media* poder e dinheiro são diferentes daquele do *medium* solidariedade. Os primeiros podem, de certa forma, valer como valores de uso (*bens*) que possibilitam bem-estar e liberdade. Mas nada valem sem estar orientados pela *norma* da solidariedade. É evidente que isto é uma convicção ética. Talvez valha mais lembrar o dístico de Adorno: a injustiça é a justiça real. Ele, ao menos, parece corresponder mais com os fatos a que assistimos cotidianamente. Parece que não temos como deixar de reivindicar como tarefa da filosofia essa atenção crítica à existência dos seres humanos. Por isso, é impossível não encontrarmos-nos indignados diante das relações de violência e de exploração a que a maioria dos seres humanos estão submetidos, exceto se aderirmos a uma consciência ética cínica ou absolutamente cética.

O *medium* da solidariedade é normativo *par excellence* e impõe uma compreensão do papel dos movimentos sociais como guardiães dos bolsões comunicativos capazes de estabelecer a construção de um Estado Democrático de Direito. Habermas sempre expressou que seu interesse em elaborar uma teoria da sociedade estava ligado à sua experiência européia e, mais propriamente, alemã-ocidental. De qualquer maneira, ele é um dos pensadores mais influentes em todo o mundo. A utopia presente em sua obra tem repercussões óbvias para uma teoria do Estado Democrático de Direito que precisam ainda ser aprofundadas. Se considerarmos as idealizações das pretensões de validade como a dimensão utópica da Teoria do Agir Comunicativo, teremos dificuldade em demonstrar a irrazoabilidade de teorias concorrentes; entretanto, ao menos fica possibilitado pleitear ser a melhor teoria em vista do debate democrático.

Para mim está esclarecido que o Estado é um subsistema que surge com a racionalização dos mundos da vida. Mas de onde se originam os movimentos sociais? Uma resposta apressada, aliás fundamentada na tese apresentada no *Discurso Filosófico da Modernidade*, afirmaria que surgem na esfera pública dos mundos da vida. Porém, essa afirmação não possui o mesmo tipo de exposição que é feito para o surgimento do Estado como subsistema administrativo gerado pela racionalização dos mundos da vida.

O que é apresentado como esfera pública dos mundos da vida é a formação de uma opinião pública e de uma vontade política livre de constrangimentos, a possibilidade da liberdade de crença e de opinião; até mesmo a religião está presente na esfera pública dos mundos da vida. O que justifica a presença dos movimentos sociais, com caráter político-cultural, como representantes da esfera pública dos mundos da vida? Concordemos, porém, com a tese de os movimentos sociais não regularem o poder estatal, ou a força do dinheiro, mas estabelecerem formas de controle coletivo desses *media* por meio de ações comunicativas (político-culturais), talvez do tipo que prenunciava Marcuse, contagiando grandes massas.

Para Habermas, os movimentos sociais são bolsões de razão comunicativa nas sociedades modernas. Este é o papel da sociedade civil. Como Habermas exemplifica com os movimentos feminista e ecologista/ambientalistas (Habermas, 1987, 391-395). No entanto, mesmo assim a relação entre movimentos sociais e Estado, e entre movimentos sociais e Mercado, não está muito esclarecida. Deverão advir em partidos políticos, a exemplo dos Verdes? Não estarão sendo regidos, nesta modalidade, pela razão estratégica? Ou deverão permanecer na sociedade civil como presença questionante? Parece-me que Habermas adota a segunda opção, mas não a justifica argumentativamente mais bem do que sua argumentação sobre o surgimento dos movimentos sociais na esfera pública dos mundos da vida. De qualquer maneira, isso precisa ser suplementado pela teoria do Estado Democrático de Direito defendida por ele. Não obstante, é necessário comentar o que se abre com a perspectiva apresentada. Primeiramente, a dimensão de horizonte utópico é fundamental para reorientar a ação das esquerdas e dos movimentos sociais na América Latina.

As idéias utópicas presentes nesses movimentos, e até mesmo partidos, sempre estiveram vinculadas às filosofias da história. Uma perspectiva de horizonte utópico, aberto, irrealizável no sentido marcuseano da obra de arte, é inovador para eles. Além disso, a consideração do caráter crítico-normativo (ético) da utopia é fundamental num momento em que questões relacionadas à presença da ética nas ações políticas estão sendo apresentadas. A dimensão utópica, na obra de Habermas, proposta como um procedimento, é reestabelecidora da possibilidade de argumentações livres de constrangimentos (provocados, entre outros, pelos *media* poder e dinheiro) para o estabelecimento de consensos.

Finalmente, uma utopia que reconhece aqueles que pagam a conta da racionalização modernizadora, e que tem em vista o estabelecimento de uma vida não malsograda, será motivadora de ações comunicativas, promotoras de solidariedade. É, portanto, relevante uma dimensão utópica que pode orientar os movimentos sociais a partir daqueles que têm negadas as possibilidades de integração social, de partilha cultural e até mesmo do desenvolvimento de suas personalidades. Em nome daqueles que têm cindidas suas próprias vidas e estão totalmente à mercê de elites orientadas exclusivamente pelos *media* do poder e do dinheiro é que se ergue esta proposta de dimensão utópica, apesar de todas as limitações que apresenta.

## ***Bibliografia***

- ARENDDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. São Paulo, Campus, 1992.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CHOMSKY, Noam. *Os caminhos do poder*. Artmed, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A luta de classes*. Artmed, 1999.

- FIAN (FoodFirst Information & Action Network). *Direitos econômicos, seu tempo chegou*. Brasília, CPT/MNDH/FIAN, 1995.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI, 1994.
- GOLDEWIJK, Berna Klein – FORTMAN, Bas de Gaay *Where Needs meet Rights – Economic, Social and Cultural Rights in a New Perspective*. Genebra, WCC (CMD), 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997, 2v.
- \_\_\_\_\_. *The Theory of Communicative Action*. Tr. Thomas McCarthy. New York, Beacon Press, 1989. 2v.
- \_\_\_\_\_. *De l'éthique de la discussion*. Paris, Gallimard, 1989.
- HALL, Stuart. *A identificação cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2000.
- HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- IANNI, O. *Teorias da globalização*. São Paulo, Civilização Brasileira, 1996.
- IULIANELLI, J. A. S. A teoria da justiça de John Rawls e algumas dificuldades: uma leitura. *Revista Jurídica* 12, 60-81
- \_\_\_\_\_. *A utopia na obra de Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1989. Dissertação de mestrado.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Programa Nacional de Direitos Humanos*, Brasília, 1996.
- OLIVEIRA, Dijaci David et al. (orgs.). *Primavera já partiu*, Brasília, MNDH/Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A cor do medo*, Brasília, MNDH/UnB/UFG, 1998.
- PINHEIRO, Paulo Sérgio. O passado não está morto, nem passado ainda. In DIMENSTEIN, Gilberto. *Democracia em pedaços*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tr. Vamireh Chacon. Brasília, UNB, 1981.
- \_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Tr. Dinah de Abreu Azevedo. Rio de Janeiro, Ática, 2000.
- RIBEIRO, Ana Maria Motta – IULIANELLI, Jorge Atilio S. (orgs.). *Narcotráfico e violência no campo*. Rio de Janeiro, DP&A, 2000.
- SIDEKUM, A. (org.). *Ética do discurso e Filosofia da Libertação: modelos complementares*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 1994.
- TRINDADE, Antonio Augusto Cançado. Balanço dos métodos de proteção internacional dos direitos humanos. In PROCÓPIO, Argemiro (org.). *Narcotráfico e segurança humana*. São Paulo, LTR, 1999.
- Endereço do autor: *A incorporação das normas internacionais de proteção dos direitos humanos no direito brasileiro*. Costa Rica, IIDH/CICV/ACNUD/CUE/ASDI, 1996. 22211-230 Rio de Janeiro - RJ
- VV.AA. *A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os desafios para o século XXI*, Rio de Janeiro, Contraponto-Corecon, 1999.